

Article

« Mobilité et identité québécoise »

Christian Morissonneau

Cahiers de géographie du Québec, vol. 23, n° 58, 1979, p. 29-38.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/021421ar>

DOI: 10.7202/021421ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

MOBILITÉ ET IDENTITÉ QUÉBÉCOISE

par

Christian MORISSONNEAU

*Département de géographie, université Laval
Québec, G1K 7P4*

RÉSUMÉ

La mobilité (nomadisme) est un des traits qui fondent l'identité québécoise. Cette mobilité date des origines mêmes de la Nouvelle-France, où les migrants ajoutèrent à leur héritage nomade, l'influence d'un espace immense et neuf et celle de l'Indien. Tradition et rapports économiques jouent dans l'explication : se succèdent des exploitations du milieu qui obligent aux déplacements, qui entretiennent cette continuité dans la mobilité : fourrures, bois, mines, construction. Le nomadisme obligé/choisi a été nié et contré par l'élite du pays qui a construit une identité paysanne et des stratégies anti-mouvance (colonisation) et anti-libertaire (encadrement clérical). C'est l'américanité refusée. Ainsi, une continuité dans la mobilité et dans sa négation. Les Québécois ne sont pas peuple de l'espace, se contentant de le parcourir. Les Québécois « occupent » la durée : l'élite se contente des symboles de la permanence dans un espace qu'elle ne possède pas. Le peuple conserve le « lieu » de la parenté (famille étendue) partout en Amérique.

MOTS-CLÉS : Mobilité, identité, colon, paysan, élite.

ABSTRACT

MORISSONNEAU, Christian: Mobility and Québécois Identity

Mobility, or nomadism, is one of the determinants of *québécois* identity. This mobility can be traced back to the beginnings of New France where the migrants added to their nomadic heritage the influence of an immense new land and the mark of the Indian inhabitant. Both tradition and economic relations help explain this culture trait. Fur, timber, mining and the construction industry succeed each other as major activities, inciting migratory fluxes which become transformed into a tradition of mobility. This nomadism, at once necessary and voluntary, was denied by a national elite which created a peasant identity and sought to ensure incorporation of the population by the Church and its stabilisation through colonisation schemes. Thus the denial of 'american-ness'. There is continuity in both the mobility itself and in its negation. The Québécois are not a people who occupy *space*, rather they move within it. They occupy *time*. The elite contents itself with symbols of permanence in a space that it does not control. For the mass, 'place' is kinship and family wherever it may be in America.

KEY WORDS : Mobility, identity, settler, peasant, elite.

*
* *

Il en est des ethnies comme des individus, leur identité est plus que la somme des éléments historiques identifiables par l'analyse rationnelle. Il existe des traits fondamentaux de cette identité, seulement repérables phénoménologiquement. Il en est d'autres que le sens commun ou l'étude peuvent saisir, qui expliquent aussi beaucoup l'originalité d'un groupe. La mobilité est un trait sur lequel il faut se pencher si l'on veut comprendre l'identité québécoise dans sa continuité.

LA MOBILITÉ VÉCUE : UNE IDENTITÉ QUI SE FAIT*

L'historiographie de la Nouvelle-France, qu'elle le constate ou le déplore, s'entend pour insister sur le phénomène des déplacements, à l'échelle continentale, d'une proportion élevée de la population¹. Les gains prodigieux occasionnés par la traite des fourrures expliqueraient ces migrations saisonnières (un an ou deux) des jeunes hommes et leur dédain pour le travail agricole. L'attrait de la fourrure n'explique pas entièrement la mobilité du Français en terre américaine; nous le verrons plus loin. Et les historiens nous présentent, à l'envi, les preuves de cet engouement aux répercussions sociales importantes : les remontrances des missionnaires inquiets de la mauvaise influence des trafiquants immoraux qui utilisent l'alcool comme objet de troc; la correspondance embarrassée des administrateurs (gouverneurs et intendants), soucieux officiellement d'implantation et de colonisation, et non de dispersion et de commerce plus ou moins régularisé, mais en même temps intéressés à l'expansion territoriale; les plaintes des seigneurs propriétaires, perplexes devant la quasi-désertion des colons et les lents progrès de l'agriculture dans des lots à peine cultivés. L'historiographie traditionnelle insistait sur les deux composantes essentielles de l'implantation française en terre d'Amérique : l'évangélisation et la colonisation agricole. L'historiographie contemporaine nous présente une colonie avant tout commerciale parce que pratiquement aux mains des compagnies beaucoup plus intéressées aux profits d'une colonie pourvoyeuse qu'au développement autonome de celle-ci et à l'accroissement de sa population. Un point demeure constant : une poignée de Français (70 000 environ, en 1760), peu grossie par l'immigration, se trouve dispersée sur tout un continent, de l'Acadie aux Rocheuses et de la mer d'Hudson à la Louisiane. Un fort noyau est ancré dans la plaine laurentienne; le reste est formé de petits groupes ou d'individus isolés. La mainmise « politique » sur les possessions françaises par l'Angleterre n'arrête pas pour autant la mobilité. La fourrure et l'aventure attirent toujours et les Canadiens français sont reconnus comme les meilleurs traiteurs par leur longue familiarité avec le milieu physique et avec les Amérindiens². Il se pourrait même que ces Canadiens aient été les premiers Occidentaux à pratiquer la guérilla, cette stratégie de coups de mains guerriers, demandant une bonne connaissance de l'environnement, une grande mobilité et le rejet du lourd encadrement de l'armée régulière.

Les Pays d'en Haut, très tôt, ont été auréolés de mystère et de fascination : c'était le pays de l'aventure, de la vie libre, du gain rapide et abondant; le Canadien en rêvait comme d'une région qui le libérerait des routines de la sédentarité, des contraintes sociales et qui l'enrichirait rapidement. Une région vierge était à la porte, ce que l'Europe occidentale ne connaissait plus depuis le Moyen Âge, époque des grands défrichements. Elle devint le lieu privilégié pour le rite de passage du jeune *Homo canadiensis*. L'« homme véritable » empruntait beaucoup à un passé garant de sa liberté, de son esprit d'indépendance, de sa débrouillardise, de son originalité : celui du coureur de bois qu'il avait été. Ce capital, sans cesse enrichi par les récits et les souvenirs, accroissait le mérite du porteur. Absorbés par une nouvelle vie plus attirante, certains coureurs de bois adoptèrent pour toujours les Pays d'en Haut; la légende s'empara d'eux. L'histoire ferait connaître ces

* Cette première partie de l'étude s'inspire de mon livre : *La Terre promise : le mythe du Nord québécois*, Hurtubise, HMH, 1978.

nouveaux « sauvages ». Le coureur de bois fait partie de l'héritage héroïque et mythologique de la culture canadienne-française.

Près de lui, et lui succédant dans ce panthéon des héros anonymes, apparaissent deux autres types d'hommes aventureux que seul un pays neuf pouvait engendrer, images humaines de nouveaux rapports économiques : le Voyageur et l'Homme de chantier (bûcheron et draveur).

La régénération par la fuite dans la nature, dans la « sauvagerie », fait partie d'une imagerie fort ancienne de la pensée occidentale qui séparait la culture et la nature en deux systèmes clos et irréconciliables. En Nouvelle-France, le coureur de bois trahissait cette polarité transmise depuis des siècles par les normes des classes dirigeantes et obligatoirement acceptée, puisque fondement d'un type de société ayant transformé l'homme sauvage en homme domestique³. Il n'y avait rien de nouveau sous le soleil, puisque cette séparation datait de la révolution néolithique, avec la naissance des villes et la division du travail. Le coureur de bois jetait dans le Grand Fleuve sa défroque d'homme civilisé et s'habillait de neuf en s'habillant sauvage⁴. La forêt et l'Indien, la nature et la vie primitive transformaient l'individu en un homme nouveau (donc signifiant une régression de la culture à la nature), ayant troqué les valeurs de la société hiérarchique pour celles d'une société égalitaire sinon libertaire. La « licence des mœurs » qui offusquait les missionnaires et à laquelle s'abandonnaient les trafiquants blancs n'est vraiment pas le trait le plus éminent de la vie sauvage. Cette « licence » institutionnalisée pouvait surprendre et séduire le sujet subalterne d'une civilisation qui faisait du travail la valeur suprême et du plaisir une faute tout en le réservant à l'élite du pouvoir. Mais le plus important des traits culturels rencontrés, et le plus dangereux, parce que le plus éloigné des conceptions sociales de l'Occident, était l'égalitarisme apparent des tribus indiennes. Le coureur de bois se rendait trafiquer dans ces collectivités, et souvent y prenait compagne, adoptant la plupart des coutumes ou se fixant définitivement dans une vie nouvelle, sans les contraintes de sa société⁵. On comprend les relations ambiguës, fermes puis plus tolérantes, des dirigeants de la Nouvelle-France avec un tel type d'homme, facteur d'expansion, intermédiaire obligé entre l'Indien et la compagnie commerciale, et en même temps contestataire des valeurs fondamentales.

La colonie naissante eut tôt à faire face au problème de la mobilité sinon du nomadisme de sa population. Les immigrants, en effet, dans leur très grande majorité, n'étaient ni artisans ni cultivateurs. La plupart étaient des manoeuvres et des journaliers; d'autres d'anciens soldats demeurés au pays. On comprend mieux la remarque de l'intendant Hocquart : « Le Canadien n'aime pas le travail de durée et qui attache ». L'historien Hamelin trouve l'explication « non seulement dans l'origine de la population canadienne, mais dans l'influence d'un milieu qui favorisait ses tendances héréditaires »⁶.

Il a pu se développer au Canada français une tradition anti-autoritariste dirigée contre le pouvoir temporel et même celui, spirituel, du clergé, propagée par ces aventuriers, coureurs de bois et voyageurs, que le clergé, garant du pouvoir temporel en ce pays, fit tout ce qu'il put pour contrer, par le contrôle direct et idéologique. Il n'y réussit qu'en partie. Un homme nouveau naissait en terre d'Amérique⁷.

La liberté de chasser sur tout un territoire, dans des forêts giboyeuses non contrôlées par quelque seigneur, est un trait important du nouveau genre de vie. Cette Amérique permet la chasse : elle permet le libre mouvement dans la nature et la consommation de la viande en quantité. Tout le monde peut être « braconnier », ou plutôt la notion n'existe même plus.

Plusieurs Frontières s'établirent ainsi dans l'espace-temps canadien-français : celle du coureur de bois, du voyageur, du forestier et celle du défricheur. On remarque facilement une continuité dans le type d'homme façonné dans cet environnement géo-culturel, dans un même espace, mais exploité différemment selon l'époque, l'espace étant le temps inscrit dans le monde de l'homme historique.

En se rappelant que les représentants des premières Frontières étaient le coureur de bois et le voyageur, sans oublier que le forestier coexiste souvent avec le défricheur, ou que ces deux types cohabitent chez le même homme, nous insisterons maintenant sur le type idéal ou mieux, idéalisé de la Frontière québécoise. En effet, hiérarchiquement, juste aux côtés du prêtre, se place le défricheur (ou colon); c'est avec la croix et la charrue que l'on conquiert le territoire neuf, qu'on s'y implante et qu'on y assure la pérennité de la « race ». Nous retrouvons la filiation entre l'opposition nature-culture et l'opposition défricheur-habitant (et ouvrier). Le clergé, qui s'inquiétait de l'influence néfaste du coureur de bois sur la société canadienne naissante, appréhendait pareillement les dangers de la vie des camps forestiers. Mgr Bourget, très vite alarmé par les grands foyers d'« indomestication » que ces camps représentaient dans la vallée de l'Outaouais voulait dépêcher force missionnaires au milieu d'eux, et manquant de bras, appela le renfort des Oblats qui ouvrirent des missions spécialement consacrées aux chantiers⁸. Au Québec, les remises en question sociales sont presque toujours venues de certains groupes de la population plus que d'intellectuels isolés, en opposition ou révolte contre une société contraignante. Arthur Buies demeure le seul exemple, au XIX^e siècle, d'un littéraire féroce et ironique, critique des institutions; il finit par se « convertir » aux valeurs dominantes et devint le propagandiste que l'on sait.

On peut avancer que la tradition anti-étatiste et anti-autoritariste provient en grande partie de l'influence de ces hommes anonymes qui n'ont pas écrit une ligne, ni beaucoup discoursu, en rupture de civilisation pendant une longue partie de leur vie.

Pour un représentant des classes subalternes d'Europe, la liberté des mœurs, si impressionnante qu'elle soit, ne peut peser plus que l'égalitarisme social, dans ce monde sauvages sans aristocrates, gardiens des titres de propriété, sans clergé menaçant du feu de l'enfer tout contrevenant de l'ordre établi.

L'explication d'un homme nouveau en Nouvelle-France réside certes dans un espace immense, sans confinement, permettant une grande liberté de mouvement et un rapport à la terre singulier : elle se retrouve aussi dans le contact avec l'Indien. Cette dernière explication, pourtant plus pertinente, est absente dans l'hypothèse de Turner, sur la Frontière américaine et pour cause. Les relations entre les pionniers américains et les Indiens semblent avoir été le plus souvent conflictuelles. Cette différence ou antagonisme entre les deux univers culturels, pratiquement absent dans l'univers canadien-français, distingue déjà l'homme américain de la Frontière du Québécois de la forêt. Importance fondamentale déjà entrevue mais qu'il nous faut rappeler, d'autant plus que la vie partagée avec l'Indien et le métissage relativement fréquent ont marqué la culture québécoise. On peut opposer les images du Long Sault et de Lachine, mais précisément c'était en temps de guerre contre un seul groupe et l'imagerie grossissant l'ennemi indien et sa barbarie fait partie d'un héritage construit tout comme celui de l'atavisme paysan du Québécois. Cette culture nouvelle ajoute aux valeurs dominantes orthodoxes, un courant hétérodoxe, en contradiction apparente, coexistant toujours, à la fois dans la société et dans le vécu quotidien.

Le courant hétérodoxe a été entretenu par les hommes de la forêt. En effet, la Nouvelle-France, de l'Acadie au Mississippi et de Québec aux Grands Lacs, est d'abord une immense forêt, depuis le trafiquant de fourrure jusqu'à l'ouvrier d'abattis. La part nomade a été exploitée par la littérature québécoise en moindre quantité que la part sé-

dentaire (il s'agissait là surtout d'oeuvre de propagande), mais les types créés demeurent dans la conscience populaire comme auréolés du même mystère que celui de la forêt d'où ils viennent et où ils retournent le plus souvent. Le Survenant, une création littéraire, est entré dans le langage courant. Il pourrait être un homme de chantier ou défricheur, peu importe, il est l'homme que la forêt a fait naître ou plutôt régénéré, qu'elle a transformé, a ensauvagé, a rendu nomade. Le défricheur, qu'on nous a tant de fois représenté dans le roman rural québécois comme le héros stoïque de la colonisation, comme celui qui s'installe, se fixe à la terre, se « sédentarise » en devenant « habitant », appartient fondamentalement à la galerie nomade et doit être enlevé du portrait de famille agricole. L'agriculture est faite pour et par le sédentaire. La terre comme l'usine attache l'homme; le vagabond se détourne des deux entraves. Il s'enfonce dans le bois ou il erre sur la route et sur le rail. Le défricheur ne monte pas dans le Nord « faire de la terre ». Sans qu'il le sache, coule en ses veines le même sang que celui du coureur de bois, son aïeul, et si ce n'est pas par atavisme qu'il s'attaque à la forêt, c'est que les veillées de sa jeunesse s'illuminent des histoires et « menteries » sur la vie libre et aventureuse de celui qui part. Très tôt, dans sa vie, le jeune rural entend exprimer par les anciens, avec la même foi sinon la même intensité, l'attachement à la terre et l'attraction du départ; on lui offre deux modes de vie institutionnalisés dans le rapport homme/nature et non vus comme antagonistes, qu'on accorde souvent selon les saisons : l'hiver le chantier et l'été la ferme. C'était faire la part à deux tendances fondamentales qui avaient divisé autrefois les peuples en nomades et sédentaires et que l'homme québécois pouvait satisfaire de façon saisonnière. Celui-ci ne devint jamais (ou en très petit nombre) l'homme du terroir que l'Europe, l'Extrême-Orient ou l'Afrique connaissent. La terre ne fut occupée que superficiellement. L'homme abandonna à la femme le jardin. Le Français jardinier n'a pas fait souche en terre nouvelle. L'île d'Orléans, elle-même, symbole de l'appartenance et lieu consacré du monde paysan, a entretenu jusqu'à la fin du XIX^e siècle, plus de liens avec le fleuve et la mer qu'avec la terre (marins, pilotes, pêcheurs). Ici la mer, là-bas le bois, le nomade ne se fait pas terrien.

LA MOBILITÉ NIÉE ET CONTRÉE : UNE INDENTITÉ CONSTRUITE

Mais les Québécois ne sont pas peuple de l'espace. Ils ne l'occupent pas, ils le parcourent. Ils sont peuple de passage non de l'enracinement. Il nous faut ici distinguer entre le peuple et l'élite : un peuple en mouvance et une élite qui la nie. Nous entendons par élite, les définisseurs de situation, les donneurs de sens, les gardiens de la culture. Au XIX^e siècle, ce rôle fut tenu de façon exemplaire par les membres du clergé et quelques notables de la plume et du discours, en général représentants de la petite bourgeoisie besogneuse, sur la route du pouvoir encore encombrée par les clercs et les « conquérants » anglais. La mobilité est autant une continuité dans sa manifestation que dans sa négation. On s'inventa un peuple enraciné, un peuple de la terre. L'identité paysanne fut davantage un projet qu'une réalité tirée de l'observation⁹. La fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècles connurent quelques noyaux géographiques où émergeait une paysannerie. L'économie marchande allait balayer ce monde en gestation. La culture de mobilité, de toutes façons a modelé davantage les comportements que celle de sédentarité. À moins que de ces deux cultures opposées soit née la contradiction québécoise elle-même que l'élite tente d'assumer et qui rend ce peuple « ingouvernable ».

Au XIX^e siècle, la mobilité se poursuit et avec les années 1840 le contexte devient drame : la mouvance individuelle et temporaire devient départ familial et définitif. L'industrialisation, par le capitalisme sauvage, commence ses beaux jours en Nouvelle-Angleterre avec l'implantation d'usines de textile : les « factoreries » remplacent la forêt,

l'homme des Bois s'enferme dans le bruit et la poussière de l'usine. Les « coureurs de factoreries » demeurent fixés, pour un temps plus ou moins long, dans les petites maisons toutes semblables dans des rues semblables près des semblables manufactures, dans un paysage sans plus d'arbre qu'un désert de pierre. Au même temps, l'élite qui connaît le message paternaliste de Lord Durham, s'inquiète. C'est que Lord Durham souhaite et propose, pour le bien-être de la collectivité canadienne, l'assimilation au groupe anglais qui seul saura lui faire partager les bienfaits du progrès, la faire entrer dans l'histoire d'abord, dans le bon sens ensuite. La sentence durhamienne : « Ce peuple n'a pas d'histoire » doit se traduire par « ce peuple n'est pas dans l'Histoire ». Ici l'aristocrate libéral rejoint les bourgeois révolutionnaires Marx et Engels lorsqu'ils parlent des minorités nationales qui disparaîtront, encombrantes, a-historiques, « poussières de l'histoire »...

L'élite québécoise ne put faire le front commun que les chercheurs critiques actuels s'imaginent qu'elle fit. Certains de ses membres, justement à cause de l'assimilation menaçante, continuèrent d'emboucher la trompette expansionniste. En continuant de se répandre, on élargira le foyer initial laurentien aux États-Unis, et la Nouvelle-Angleterre ne sera qu'un Québec d'En Bas. La majorité, cependant, mit de côtés ses visées territoriales étrangères, et songea plutôt à canaliser la mouvance qu'à la laisser se disperser. Elle nia la mobilité du peuple même si elle aidait ses desseins géopolitiques. Elle s'en servit sans la reconnaître. Et il y eut entente à valoriser l'unité d'un lieu social et culturel : la paroisse. Le curé Labelle tout comme l'agent recruteur du Massachusetts exaltèrent cette structure religieuse, qui pouvait arrêter les nomades dans leur errance et les attacher à un coin de pays catholicisé par le fait même qu'il était paroisse. C'est que la paroisse tissait le lien invisible mais qui devait être tenace d'un pouvoir spirituel et aussi temporel. La catholicité non seulement serait sauvée mais élargirait son domaine territorial. Le prêtre est certes gardien des valeurs, son définisseur et son porte-parole, mais aussi véritable chef temporel par un pouvoir sans cesse élargi au sein du groupe identifié par le nom du saint patron de l'église.

Un des drames québécois du XIX^e siècle s'esquisse dans le double problème qui n'en devint rapidement qu'un seul : la menace de l'assimilation telle que perçue par l'élite et la mouvance du peuple. Les ressources (les manufactures) étaient encore lointaines et pouvaient attirer les candidats permanents au départ. L'assimilation commencée le long du Saint-Laurent s'élargissait alors de celle d'outre-frontières.

Le paysage laurentien, du moins les villes petites et grandes, prend forme étrangère, les manufactures et les grands commerces sont signalés par leur nom anglais. L'employé canadien-français travaille pour l'étranger dans des structures visibles qui occupent l'espace. Cet espace est effectivement occupé et signifié par l'Autre, et de plus en plus. Le Canadien voit littéralement son espace dominé par l'Anglais : il habite des quartiers souvent aménagés par son patron industriel anglophone. Le paysage urbain lentement s'acculture et prend signification anglaise. Les Cantons de l'Est, par exemple, sont divisés en cantons, et la nature, d'abord occupée par des loyalistes et autres grands propriétaires, est aménagée, donc signifiée à l'anglo-saxonne. Il ne reste que l'étroit ruban laurentien à demeurer signe de la présence française et catholique, mais les villes perdent de plus en plus leur homogénéité d'antan. Et le territoire rural commence à se vider de ses habitants, partis dans toutes les directions américaines.

L'élite, divisée, s'inventa une stratégie avant tout géopolitique, qui a sans doute servi l'expansion du capital dans les régions périphériques mais à laquelle on ne peut la réduire. La colonisation québécoise est un phénomène trop ample par ses multiples aspects pour qu'on la caricature¹⁰. Elle visait, entre autres, à canaliser la mobilité du peuple, à le rendre sédentaire. Le mythe qu'on a construit est une parole chaude qui donne du sens

(direction et signification), qui donne espérance, qui donne valeur à un territoire « neuf » vu comme répulsif pour l'occupation permanente. Le Nord est rapidement devenu pour une large fraction des leaders colonisateurs et discoureurs, la région d'élection de ce mouvement de conquête¹¹. À la même époque, au moins deux groupes socio-religieux dans le monde connaissaient la même menace dans leur identité (que cette menace fût réelle ou pas, importe peu), et réagissaient en suivant les mêmes voix de l'imaginaire : les Boers inquiets devant l'impérialisme britannique en Afrique du Sud, et les Mormons persécutés aux États-Unis; les deux groupes s'enfoncèrent dans la « sauvagerie » vers la Terre promise, ainsi que le prêchaient leurs leaders religieux.

Au Québec, la parole mythique n'est pas qu'agriculteuriste : la Terre promise c'est avant tout une terre « neuve » à occuper par l'ethnie pour qu'elle se conserve et s'y fortifie : le territoire laurentien est trop exposé à l'arrivée des migrants anglophones, et au développement du capitalisme industriel sous la seule égide étrangère. Le territoire neuf colonisé sera occupé et développé intégralement par les indigènes. Ceux-ci seront des hommes libres, car propriétaires terriens, et la terre rend libre. Il n'y a pas que les radicaux du temps, les Rouges, à s'inspirer des idées américaines. L'abbé Provost qui ouvre la Mattawinie en 1862, connaît l'Américain Jefferson et son idéologie agrarienne¹². Pour lui, les Canadiens français doivent s'attacher à leur terre, ils doivent apprendre que la liberté véritable n'est pas celle du mouvement dans l'espace, donc de leur nomadisme, mais de la propriété du sol, qui dégage du pouvoir d'un seigneur ou d'un patron d'usine. La course des bois et plus tard la course des « factoreries » n'est pas le fait de l'homme libre. Seul le propriétaire terrien décide par lui-même et peut exercer un véritable rôle politique dans une démocratie naissante. Il a quelque chose à perdre... Il n'est pas le détaché du sol qui habite (si peu) les rives du Saint-Laurent. Les notables refusèrent l'américanité géographique et culturelle pour le peuple en même temps que certains s'inspiraient, de façon ambiguë, de l'idéologie agrarienne des hommes politiques américains et de la pratique des hommes d'affaires pour un développement intégral.

Toutes proportions gardées, le clergé colonisateur poursuit le même projet que le clergé évangéliste du Régime français, qui a toujours essayé d'« arrêter » et d'encadrer les Indiens nomades en créant des réserves. L'ouverture des régions neuves se fit selon le modèle structurel agricole de la paroisse et du rang car il fallait, comme première étape, fixer les gens sur le sol et qu'ils assurent leur subsistance. Ce défi ressenti comme tel par les leaders colonisateurs fut de mettre forme pérenne signifiante à un espace neuf seulement parcouru, qui risquait d'être occupé et développé par l'Anglais toujours plus puissant économiquement et toujours plus impérialiste.

Mais cet espace neuf ne fut que ponctuellement approprié par les représentants de l'ethnie canadienne-française. La forêt fut concédée aux compagnies anglo-saxonnes et les chutes d'eau harnachées par d'autres compagnies aussi étrangères; suivirent les usines et les manufactures, aux cheminées et chevaux bien visibles, créatrices de quartiers et même de villes entières aux rues rectilignes où s'entassaient les nouveaux prolétaires dociles, petits-fils des coureurs de bois maintenant sédentaires dans la ville, lieu du monde bourgeois (peut-être le seul vrai nomade !).

L'espace du « vieux peuplé » était disputé et devenait le lieu de l'assimilation; l'espace « neuf » ne se laissa pas plus approprier matériellement. Les colons ne devinrent pas les agriculteurs qu'on attendait d'eux. Ils « mouvèrent » encore. Les Québécois donnèrent la preuve à travers la colonisation qu'ils n'étaient pas maîtres de l'espace. L'Anglais en fit l'appropriation matérielle, c'est-à-dire formelle. Le Canadien français se l'appropriait symboliquement. Les cantons nouvellement ouverts, quand ils le furent par des arpentiers pressés par les leaders francophones, reçurent une avalanche de noms français :

l'Abitibi, fraîchement cantonnée, fut baptisée de noms de régiments et d'officiers de la Nouvelle-France. La toponymie est véritablement prise de possession symbolique : le nom renvoie à son inventeur et à sa culture. Le nombre des hagionymes dans notre toponymie signifie conquête du sol par le groupe français et catholique. Le référentiel britannique des noms de lieux des Cantons de l'Est rappelle la conquête passée des anglophones. Les églises que les missionnaires-colonisateurs s'empressèrent de bâtir, en général sur le point culminant de la paroisse, sont davantage des marques dans le temps que dans l'espace. Les croix de chemin et les clochers balisent en effet notre enracinement et notre permanence dans l'histoire à défaut qu'ils le soient dans l'espace¹³. Les signes formels de l'appropriation économique, dans les mêmes limites paroissiales, sont, à tout le moins, le chantier où des *foremen* ou des commis parlent anglais et souvent la « shop », la factorie, la mine, le moulin qui portent raison sociale anglaise et boss anglophones. Pour parler autrement, les signes de l'économie sont étrangers; demeurent les signes de la culture que l'Anglais — inconséquemment — abandonna au peuple conquis : la foi, signifiée par les églises et la langue par les écoles, si modestes fussent-elles. Le drame qui se joue dans l'espace québécois est bien celui-ci : il est matériellement c'est-à-dire formellement à l'Anglais.

En Abitibi — c'est là le véritable échec du développement de ce deuxième Nord québécois plus que l'agriculture en crise — le paysage témoigne des appartenances symboliques et matérielles : d'un côté le clocher de l'autre le *shaft* de la mine. Ce monde fondamentalement divisé est visible : le Québécois qui l'habite ne peut pas ne pas ressentir ce déchirement. Il n'est pas chez lui : il est de passage. La tradition de mobilité accentue ce divorce et en même temps le relativise. Qu'importe au nomade que l'espace ne lui appartienne pas : la mouvance possible lui suffit. Une des significations profondes de l'histoire québécoise tient dans cet énoncé.

Le lieu par excellence où le Québécois s'est fixé n'est pas un point dans l'espace. On a trop écrit sur la paroisse : l'homme d'ici n'avait pas beaucoup plus de conscience frontalière que de conscience paroissiale. Le véritable lieu de la durée est davantage temporel que spatial : c'est la famille. La parenté (la famille étendue), dispersée sur le continent et non confinée à la vallée laurentienne, accueille le nomade de la famille, d'où qu'il vienne. Parallèlement à la structure d'accueil paroissiale élevée par les prêtres soucieux de pérennité spirituelle et temporelle, s'édifie cette structure biosociale qui perdure. C'est elle qui constitue le véritable réseau de migration, intégrant l'individu où qu'il allât, invitation à partir sans dépaysement trop grand car on demeure en famille, c'est-à-dire entre soi, même chez les autres. Ainsi le peuple gardait son identité, dans son instabilité même.

CONCLUSION

En conclusion, on peut avancer que la mobilité évitait l'assimilation en terre étrangère et que la stratégie cléricale de sédentarisation par la paroisse n'a pas été une réussite dans le combat pour la survivance. Ce sont les marginaux ruraux, ceux qui vivaient à l'écart des quartiers urbains qui évitaient l'anglicisation, alors que le curé continuait de prêcher le rassemblement autour de l'église dans la ville anglo-saxonne¹⁴. La paroisse, relative réussite cléricale dans le monde rural, a échoué à préserver le groupe ethnique de l'assimilation dans les villes. L'héritage des déplacements continentaux de nos ancêtres rejette les points cardinaux en dehors des limites québécoises. S'agit-il d'un pays qui n'existe pas, qui n'existe plus ? Ceci, de toutes façons, n'a pas de sens pour un peuple sans frontières. Le Sud, qui signifiait la ville et l'usine de la Nouvelle-Angleterre, signifie maintenant la Floride et le soleil, donc jamais un Sud québécois (ou toujours un Sud à devenir québécois). L'Ouest signifie encore les Prairies, la Colombie-Britannique ou la

Californie : il est tout aussi hors de notre territoire. Où est l'Est ? Il reste le Nord, où effectivement l'élite a mis du sens, et où les notables de la politique en mettent encore avec la même parole mythique. En se donnant un lieu évacuateur des tensions socio-économiques, c'est du même anti-mythe du Sud qu'il s'agit. Le nomade part toujours : hier vers les Petits Canadas de Woonsocket ou de Manchester, aujourd'hui vers les Petits Québec de Miami. Le Québec, avec son peuple mouvant, est peut-être un pays sans bon sens, il est sûrement un pays sans bornes, un pays « invisible ». La tradition nomade populaire empêche l'émergence d'une conscience territoriale. Le projet de Souveraineté-Association souffre peut-être de cette méconnaissance de l'identité québécoise. On ne peut parler d'« enfermer » dans de nouvelles frontières étatiques un peuple qui a toujours ignoré les anciennes. Appeler les gens des Québécois au lieu de Canadiens ne leur donne pas plus le sens de l'appartenance territoriale. Ce peuple ne confond pas la durée avec l'enracinement. En d'autres mots, l'espace-temps du peuple n'est pas celui des idéologues. Il n'est pas davantage celui des géographes : les cartes ne le représentent pas et ne peuvent le faire. Il est celui du déplacement, du rythme, donc de la durée.

Les insuccès des groupes de gauche à politiser et à mobiliser les classes ouvrières s'expliquent en partie par l'existence, en tout temps, quelque part, d'un espace (en campagne ou en ville), vers où partir, recommencer, échapper à la contrainte du moment (le patron, les conditions de travail, la « job qui fait pas », le logement trop petit/trop grand). La colonisation des années de crises (les années 1930) avait permis la paix sociale, par le déversement d'urbains sans travail dans les terres neuves. Mais, individuellement, les départs s'étaient toujours faits, et individuellement, beaucoup de mécontents au lieu de déboucher sur un engagement politique visant à un changement social, se contentaient de « mouver » d'un quartier à l'autre, du rang à la ville, de la « factorie » au lot neuf, ou de la ville à une autre ville quand les conditions objectives/subjectives de la vie quotidienne devenaient critiques ou conflictuelles. Nous ne disons pas que tous participaient de cet esprit mais que le départ (la fuite) pouvait toujours être une des formes de la contestation socio-politique. Les idéologues du XIX^e siècle qui s'inquiétaient des désordres sociaux que pouvaient engendrer l'entassement, dans les villes industrielles, des masses laborieuses exploitées, avaient tort de s'inquiéter et surtout de vouloir régler le problème de la prolétarianisation urbaine en terme de conquête agricole. Depuis trois siècles, au Québec, les hommes peuvent partir, ou pensent pouvoir partir, vers un ailleurs, mais cet ailleurs n'est pas une construction politique idéale, il est en un lieu qu'on peut toujours atteindre et abandonner. Le nomade n'est pas plus intéressé aux utopies radicales, espace-temps qui n'existent pas, qu'aux nostalgies réactionnaires, espaces-temps qui n'ont jamais existé.

La culture profonde des Québécois les prépare-t-elle, les engage-t-elle avec facilité, dans la culture du capitalisme ? Le peuple québécois, précisément parce que mobile, sans tradition de conservation, adaptatif, à l'aise dans le changement, passerait-il de l'*homo errans* à l'*homo consummans* ?

NOTES

¹ Voir, pour l'importance économique et sociale de la mobilité du Français en Amérique, E. Salone, *La colonisation de la Nouvelle-France*, Trois-Rivières, Le Boréal Express, 1970, 1^{re} éd. 1905. G. Frégault, *La civilisation de la Nouvelle-France, 1713-1744*, Montréal, Fides, 1969. J. Hamelin, *Économie et société en Nouvelle-France*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1960. R.M. Saunders, The emergence of the Coureurs de bois as a social type, *Canadian Historical Association Annual Report*, p. 22-23, 1939. Aussi le travail fondamental de Louise Dechéne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle*. Montréal, Plon, 1974. Pour Salone, Frégault et Hamelin, l'explication de cette mobilité réside dans la population migrante elle-même, où il n'y avait pratiquement pas d'agriculteurs ni de véritables artisans, donc pas de tradition sédentaire.

² BROUILLETTE, Benoit (1979) *La pénétration du continent américain par les Canadiens français*. Montréal, Fides, 1^{re} éd., 1939.

³ Nous empruntons à S. Moscovici, la traduction originale « sauvage-domestique » de l'opposition « nature-culture » dans son livre *Hommes domestiques et hommes sauvages*. Paris, Union générale d'éditions, 1974, 312 p.

⁴ Notons l'étymologie intéressante du mot « sauvage ». Il vient du bas latin *Salvaticus*, altération du latin *silvaticus* (de *silva*, forêt). (A. Dauzat et alii, *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, Paris, Larousse, 1970). Ainsi l'homme sauvage est l'homme des bois. Il y a une relation linguistique qui en dit long, reprenant l'opposition nature-culture, et qui la fixe dans la conscience linguistique du sujet parlant. L'homme des bois est, sans appel, l'ennemi de la civilisation (sous-entendre de l'ordre établi).

⁵ On appelait « hommes libres », ce qui paraît significatif, les hommes qui ne revenaient pas à la civilisation...

⁶ HAMELIN, Jean, *op. cit.*, p. 107 (voir note 1).

⁷ Si l'on se réfère au père Charlevoix, parlant des « créoles du Canada » : « La légèreté, l'avarice du travail assidu et réglé et l'esprit d'indépendance en ont fait sortir un grand nombre de jeunes gens et ont empêché la colonie de se peupler. Ce sont les défauts qu'on reproche le plus, et avec le plus de fondement, aux Français canadiens. C'est aussi celui des Sauvages. On dirait que l'air qu'on respire dans ce vaste continent y contribue ». (*Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, ... Paris, Chez Pierre-François Giffard, 1744, 6 vol.)

⁸ On se souvient de l'insignifiance numérique du clergé dans les premières décennies du XIX^e siècle. Après la Conquête, le clergé fut même sur la défensive, des paroissiens refusant de payer la dîme et certains s'abstenant de la messe et des sacrements. Le vent anti-autoritariste soufflait sur les paroisses; l'esprit du coureur de bois, un instant, triompha de l'autorité cléricale. Mgr Lartigue devait s'en souvenir lorsqu'éclatèrent les troubles de 1837. Cette fois, le peuple indiscipliné saurait retrouver la voie de la raison. Le « pacte » entre le conquérant et le clergé en sortit renforcé. Le nationalisme deviendrait l'apanage de la seule théocratie cléricale qui lui donnerait sa définition et son orientation (voir, pour les effectifs cléricaux, l'article fort révélateur de L.-E. Hamelin (1961) *Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec*, *Recherches sociographiques*, 2: 189-241.

⁹ Les romans de la terre, de la *Terre paternelle* (1846) à *L'appel de la terre* (1919), ne sont pas réalistes; ils sont descripteurs d'une identité construite. Une exception : *Trente arpents* de Ringuet (1938). De l'abbé Groulx : *Rapailages* (1916) et *La naissance d'une race* (1919) à Esdras Minville *L'Agriculture* (1943), les intellectuels entonnèrent le même chant sur l'habitant (paysan). Le plus curieux est que les dits et écrits et surtout la pratique des grands leaders colonisateurs (Labelle, Provost, Caron) sont beaucoup plus équivoques sur la vocation de l'ethnie.

¹⁰ MORISSONNEAU, Christian (1978) La colonisation équivoque. *Recherches sociographiques*, XIX(1): 33-53, 1978.

¹¹ MORISSONNEAU, Christian (1978) *La Terre promise : le mythe du Nord québécois*. Montréal, HMH, Hurtubise.

¹² PROVOST, Th.-S. (1883) *La bourse et la vie*. Joliette, Imprimerie du Collège.

¹³ L'abbé Groulx, un des définisseurs de l'ethnie et constructeurs d'identité, ne pouvait pas mieux caractériser cette appropriation de la durée qu'il traduisait sans doute en véritable occupation matérielle de l'espace : « Ce qui nous distingue ou nous particularise... Ce qui est à nous, exclusivement à nous, c'est cette chevauchée spirituelle, cette théorie de croix latines dont nous avons marqué partout notre occupation du sol, théorie de clochers avec des répliques de toute sorte, aux carrefours des routes... et parfois jusqu'au front de nos montagnes ». *Nos responsabilités intellectuelles*, Secrétariat de l'A.C.J.C., 1928, p. 39.

¹⁴ McQUILLAN (1978) voir article dans ce numéro spécial.